Título original: *Introduction à l'Ancien Testament*
© 2004 Éditions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH - 1204 Génova
www.laboretfides.com

Traducción: Ramón Alfonso Díez

Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclee.com
info@edesclee.com

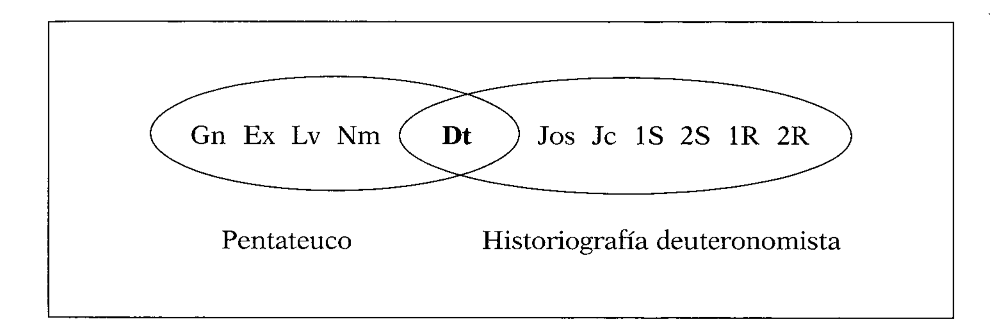
Impreso en España - Printed in Spain
ISBN: 978-84-330-2245-5
Depósito Legal: BI-2156/08
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

12
DEUTERONOMIO

Martin Rose

En el caso del Deuteronomio, más que en cualquiera de los libros bíblicos, la interpretación depende del contexto hermenéutico que se suponga. Este escrito, en efecto, puede ser leído o bien, en el contexto del Pentateuco, como el *último* libro de la *Torah*, o bien como la *obertura* programática de la Historiografía deuteronomista.



De este modo el exegeta se encuentra ante una decisión importante, si no primordial: ¿dará, para la lectura contextual del Deuteronomio, la prioridad al conjunto literario llamado «*Torah*» por la tradición judía y atestiguado como tal ya en la época pre-cristiana (por ejemplo, en el prólogo del libro del Sirácida: νομος), o tomará como punto de partida una hipótesis científica, la de la Historiografía deuteronomista, que, bajo su forma mejor elaborada, data de una fecha no anterior al siglo XX (M. Noth)?

Una lectura del Deuteronomio exclusivamente centrada sobre el lugar de este libro en la *Torah* comporta el riesgo de que sea rápidamente dejado de lado por un lector cristiano que se inspire en una comprensión (superficial) del «fin de la ley» (cf. Rm 10,4: «el fin de la ley es Cristo»). Además, el nombre de Deuteronomio (literalmente, la «segunda ley») puede sugerir connotaciones desfavorables: si es necesaria una ley, ¿no sería preferible tomar más bien la primera ley, la auténtica?

La aproximación al Deuteronomio en su función de obertura de la Historiografía deuteronomista tampoco está exenta de problemas: los pasajes narrativos son bastante minoritarios en el Deuteronomio y su contenido

no resistirá a las exigencias «historiográficas» modernas. Además, ¿tenemos nosotros aún algo en común con esta «historia» que se desarrolló en las estepas orientales del mar Muerto? Historia lejana, historia extranjera.

No es, por lo tanto, sorprendente que el Deuteronomio se haya convertido en un libro cada vez menos leído, cada vez más desconocido. En la época del cristianismo naciente, sin embargo, la situación parece haber sido totalmente diferente: si se consideran las citas literales en el Nuevo Testamento, el Deuteronomio ocupa un notable tercer puesto (55 citas literales), justo después de los Salmos (107) e Isaías (104). Estas cifras son sugerentes, aun cuando no tengan, claro está, más que un valor indicativo.

Asimismo, en la comunidad de Qumrán (del siglo II a.C. hasta el año 68 d.C.), el Deuteronomio gozó probablemente de una estima notable: los fragmentos de texto encontrados en las cuevas que dominan el mar Muerto hacen suponer que existían 25 rollos del Deuteronomio, cifra que sólo es superada por la de los manuscritos de los Salmos (31).

¿Cuáles son las razones de este interés dirigido en otro tiempo al Deuteronomio? Este escrito se presenta esencialmente como una *predicación* que tiene como contenido la ley y la historia *predicadas*. Es la predicación de Moisés (1,1: «Éstas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel...») que, después de este largo discurso de despedida, subirá al monte Nebo para morir (34,1-7). La forma estilística de la predicación es señalada por el empleo del «tú» o del «vosotros» para dirigirse a los destinatarios, por la inserción regular de exhortaciones y de advertencias (la investigación habla de estilo «parenético»), y por un lenguaje bastante estereotipado (cf. sobre este punto el apéndice al final de la obra de M. Weinfeld, pp. 320-365). Una característica del Deuteronomio es el empleo frecuente de la expresión *hayyōm hazzēh* («hoy»), que subraya con insistencia la voluntad de una «actualización» tanto de la ley como de la historia. Los predicadores de hoy ¿podrían aún suscitar el interés por esta gran predicación que es el Deuteronomio? Esto no resulta evidente, habida cuenta de los pocos puntos comunes que unen la predicación deuteronómica y las predicaciones contemporáneas.

No obstante, lo que confiere una importancia particular al Deuteronomio desde una perspectiva hermenéutica es el funcionamiento de la *interpretación* de la tradición. Más que el contenido de la tradición misma, los *criterios* de su relectura en varias etapas pueden ser una cuestión de envergadura para todo trabajo exegético: la transmisión de la herencia recibida se hace siempre en el «juego» muy delicado que se juega entre cita e interpretación, fidelidad y libertad. El Deuteronomio no es, ciertamente, el único libro bíblico marcado por un proceso de relectura, pero es el único que, por su acentuación del «hoy» de la predicación, hace de esta relectura un principio fundamental. Así, durante un tiempo bastante largo, la actividad interpretativa fue

aumentando sucesivamente el volumen del libro, pero finalmente la fórmula llamada «canónica» («no añadirás nada y no quitarás nada»), decididamente interpolada en dos lugares (4,2 y 13,1), quiso poner término a este crecimiento redaccional. De este modo concluyó el proceso de la *formación* del libro; el de su *interpretación* tiene que proseguir, y todo exegeta, sometido a esta exigencia hermenéutica, debe hacer frente a su vez a esta doble responsabilidad: hacia el pasado (el texto transmitido) y hacia el presente (el lector contemporáneo y sus experiencias).

12.1. Estructura y contenido del libro

El texto canónico es un dato fundamental, y constituye el punto de partida para toda interpretación y toda investigación exegética. Así, es indispensable plantearse la cuestión de la estructura de este texto: en efecto, el *sentido* que se da a un texto depende fundamentalmente de la *organización* que se le atribuya.

Se podría partir de criterios *formales*. El lector del Deuteronomio constatará que la predicación de Moisés (en primera persona del singular, y segunda persona del singular y del plural) no está solamente enmarcada por una introducción (1,1-5) y una parte final (34,1-12), sino también interrumpida por otros elementos «narrativos» que hablan de Moisés en tercera persona (4,41-5,1a; 27,1a; 28,69-29,1; tales elementos son particularmente frecuentes en los capítulos 31-33). Por lo que respecta a la presentación estilística de los pasajes de tipo más bien narrativo, se observa, sin embargo, una diferencia notoria en el tratamiento de la «historia»: en la primera parte (capítulos 1-11), y exceptuando 4,41-5,1a, el relato es puesto íntegramente en boca de Moisés (por ejemplo, 5,28: «Yhwh me dijo:...»), mientras que en la parte final se recurre regularmente a un «narrador» (por ejemplo, 31,14: «Yhwh dijo a Moisés:...»). Así pues, hacia el final del libro el género literario (el del discurso) no es en modo alguno mantenido con el mismo rigor que al comienzo. Este debilitamiento estilístico cuestiona sensiblemente las posibilidades de una estructuración del libro por medio de este criterio.

Otra propuesta sólo retiene de estos elementos en tercera persona las fórmulas de título: «Éstas son las [palabras]...» (1,1; 4,44; 28,69; 33,1). El Deuteronomio es considerado entonces como una colección de cuatro discursos (1-4; 5-28; 29-32; 33) completada, en el capítulo 34, con el relato de la muerte de Moisés (Braulik, 1986). Este concepto ya no es enteramente satisfactorio porque hace caso omiso de la importancia que tiene el título de 12,1 («Éstas son los leyes...») para la estructura de conjunto del Deuteronomio. Así pues, los criterios estrictamente *formales* no permiten por sí solos poner de manifiesto, para este libro bíblico, una estructura convincente.

Las propuestas más antiguas se basaron esencialmente en criterios relativos al contenido. Según una hipótesis formulada originariamente por G. von Rad (1938, pp. 23ss), la forma del Deuteronomio refleja el desarrollo de una celebración cultual, más específicamente de una (supuesta) «*fiesta de la renovación de la alianza*»:

- La parénesis: Dt 1-11.
- La recitación de la ley: Dt 12,1-26,15.
- El compromiso con la alianza: Dt 26,16-19.
- La bendición y la maldición: Dt 27ss.

G.E. Mendenhall y K. Baltzer establecieron comparaciones con los tratados de vasallaje (sobre todo hititas y asirios); a su juicio, el Deuteronomio habría retomado el mismo esquema para formular una alianza concluida entre Yhwh e Israel:

1. *Preámbulo* (presentación, títulos reales), cf. Dt 5,6.
2. *Prólogo histórico* (recuerdo del fundamento histórico del tratado), cf. Dt 1-4 o 1-11 (?).
3. *Estipulación básica* (definición de las relaciones establecidas por el tratado), cf. el Decálogo de Dt 5.
4. *Estipulaciones particulares* (tributo anual, visita a la corte...), cf. Dt 12-25 o 12-26 (?).
5. *Testigos* (dioses y fuerzas de la naturaleza divinizadas), cf. Dt 30,19.
6. *Sanciones* (maldiciones y bendiciones), cf. Dt 28 o 27-28 (?).
7. *Cláusula final* (depósito del documento), cf. Dt 31,9.

Es innegable que el tema de la alianza, *b^erît*, ocupa un lugar importante en el Deuteronomio (12 ocurrencias). Pero ningún «formulario de alianza» ofrece un modelo satisfactorio para explicar todos los aspectos de la forma actual (canónica) del libro bíblico; por lo que respecta a ciertos elementos, las comparaciones postuladas parecen muy rebuscadas y más bien problemáticas.

Todos los intentos de exponer un plan general que habría dictado la organización del Deuteronomio han fracasado. La forma de este libro sólo puede explicarse analizando su historia redaccional y, por consiguiente, como resultado de un largo proceso de relectura. Es evidente que tal «estructura diacrónica» exige la reconstrucción de esta historia y comparte, por consiguiente, las condiciones de todo trabajo de crítica literaria y de investigación histórica: la probabilidad de las hipótesis formuladas es siempre objeto de interminables debates.

Hay un consenso muy amplio en lo relativo a la cuestión del *núcleo más antiguo* del Deuteronomio: hay que buscarlo en los capítulos 12-25, llamados *Código deuteronómico*. Sin embargo, por lo que respecta a la estructura de éste, nos enfrentamos con los mismos problemas ya señalados para el Deuteronomio en su conjunto; parece que ningún plan evidente rige la disposición de las prescripciones de esta ley (cf. la tabla en Seitz). Como G. Braulik (1991) defiende a pesar de todo la idea de una estructura global que estaría construida sobre el modelo del Decálogo, se ve obligado (¡camisa de fuerza de un sistema!) a establecer a veces vínculos muy improbables, como por ejemplo, cuando percibe en 14,1-21 un eco del segundo mandamiento.

Si la forma del Código deuteronómico se explica también únicamente por la historia redaccional de este texto, la cuestión se plantea entonces, también en este caso, por lo que respecta a la naturaleza y a la extensión del «núcleo» primitivo que sirvió de punto de partida al proceso de las relecturas sucesivas. Se pueden mencionar, a este respecto, cuatro normas fundamentales, que son, por lo demás, las mismas que las enumeradas en Os 4,2 y Jr 7,9, y que forman igualmente el núcleo primitivo del Decálogo (Dt 5,17-20; Ex 20,13-16; cf. Rose, 1994, pp. 107ss). Bajo la forma de varias aplicaciones concretas, estas normas están en el centro de la legislación de los capítulos 19-25. No obstante, lo que da al Código deuteronómico su perfil particular comparado con otras colecciones, es la ley sobre el santuario único, situada enfáticamente al comienzo (capítulo 12) y seguida por otras leyes, llamadas de «centralización», que se derivan de ella (sobre todo 14,22-29; 15,19-23; 16,1-17). Estos dos aspectos, tradición común y programa particular, señalan también la situación hermenéutica fundamental que caracteriza el Deuteronomio: la relación entre transmisión (de las normas recibidas) e interpretación (para una situación nueva).

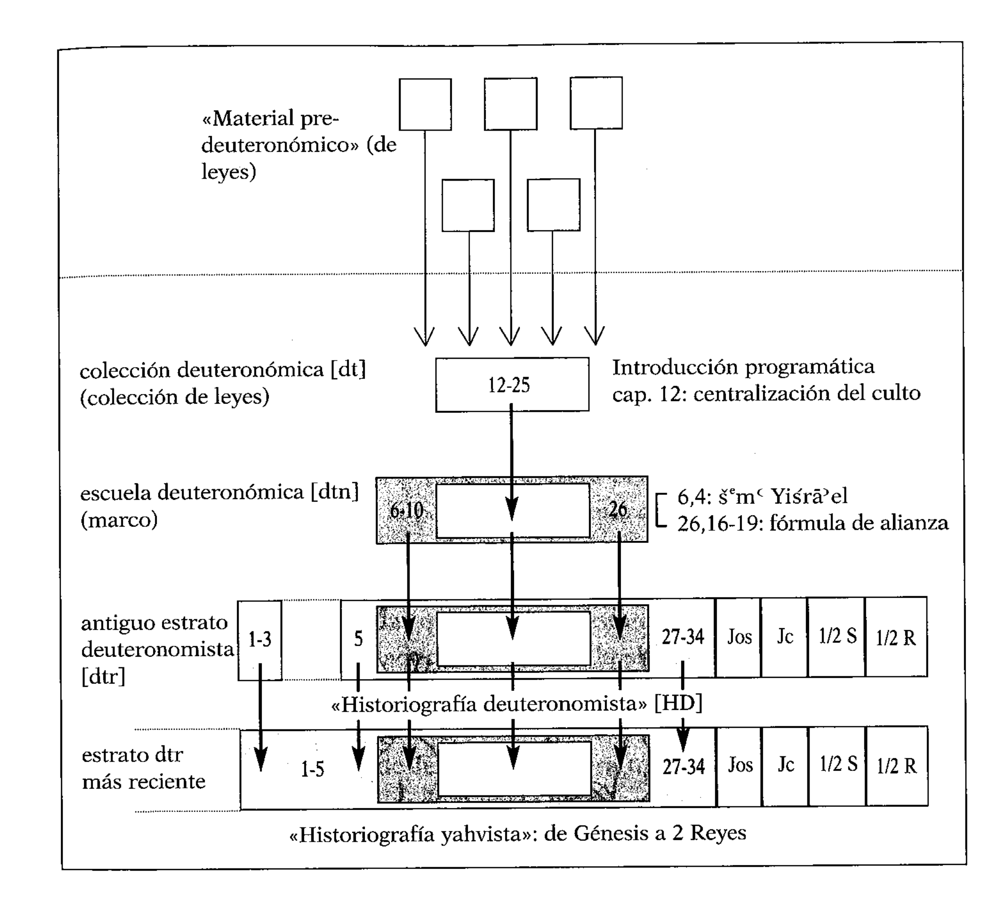
El Código deuteronómico, que es, por tanto, interpretación, fue interpretado por el añadido de un *marco* que cumple la función de nueva clave de lectura. La idea de distinguir entre estos dos niveles redaccionales (el del corpus de las leyes y el de su marco) es ampliamente adoptada por la investigación exegética. El acento principal de esta otra relectura es descrito de manera igualmente muy consensual: la unicidad del santuario (capítulo 12) es ahora interpretada, con una perspectiva *teo*-lógica, por la confesión de un «Yhwh Uno» (6,4: «¡Escucha, Israel [*š^ema^c yiśrā^el*]! Yhwh nuestro Dios, *un* [solo] Yhwh es»). Los exegetas divergen, sin embargo, considerablemente, en particular por lo que respecta a la cuestión de la extensión textual de este marco (¿a partir del capítulo 5 hasta el capítulo 30?). Parece juicioso contar con un grupo más bien limitado de textos: 6,4-9; 7,1-11; 10,12-22; 26,1-15; 26,16-19 (cf. Rose, 1994). En éstos se trata sobre todo del tema de la relación exclusi-

va entre Dios e Israel. Es evidente, no obstante, que el autor de este marco había reelaborado igualmente el corpus de las leyes añadiendo notas ocasionales e incluso pasajes enteramente nuevos.

La presencia de *dos* discursos de introducción es un hecho innegable, apoyado por criterios formales y estilísticos así como por criterios de contenido. Desde las investigaciones de M. Noth, se acepta generalmente que el primer discurso (1,6-4,40) fue creado en el momento en que el Deuteronomio fue integrado al comienzo de la obra que cuenta la historia de Israel desde la conquista del país hasta su pérdida en el año 587 a.C. («Historiografía deuteronomista»). Se trata aquí de otra etapa decisiva que subraya el crecimiento redaccional del Deuteronomio: un libro de *leyes* es contextualizado como un acontecimiento *histórico*. Para marcar esta orientación diferente, lo más frecuente es que la nueva introducción se presente bajo la forma narrativa. El autor de la Historiografía deuteronomista modificó a su vez el texto de la tradición y, por consiguiente, el Código deuteronómico y su primer marco.

Se ha confirmado, no obstante, que la hipótesis de estos tres niveles literarios (código deuteronómico, marco deuteronómico, introducción deuteronomista) no basta para explicar todas las divergencias estilísticas que se manifiestan en el libro. Las propuestas de explicación divergen considerablemente, y el debate exegético está aún lejos de un consenso, siquiera relativo. Algunos quieren encontrar elementos de la fuente sacerdotal («P») del Pentateuco (sobre todo en 34,1α.7-9), otros postulan diferentes glosas añadidas en el estilo deuteronomista (sobre todo en el capítulo 4), mientras que otros autores estiman, por su parte, que el conjunto de la HD vivió varias ediciones sucesivas, cuyas características aparecen igualmente en el Deuteronomio (véase la introducción a la Historia dtr en este volumen).

Si se prosigue la idea de que cada etapa redaccional se manifestó en particular por una nueva introducción (y, por consiguiente, por una nueva clave de lectura), se puede comprender la trama narrativa, tal como se presenta en los textos llamados «yahvistas» de los libros del Génesis, Éxodo y Números, como otra obertura que añade al relato de la historia vivida en el país una pre-historia «nómada». La «Historiografía deuteronomista» se convierte así en la «*Historiografía yahvista*» (cf. Rose, 1981).



12.2. Origen y formación

12.2.1. El material pre-deuteronómico

No se puede indicar con certeza cuál es el origen de las leyes (del «material pre-deuteronómico»). Los biblistas han reconocido, no obstante, ciertas afinidades con la tradición profética del reino del Norte, Israel (cf., por ejemplo, para Dt 17,2, Os 6,7; para la lista completa de estas afinidades, véase Weinfeld, pp. 366-370). Se ha subrayado igualmente con frecuencia el lugar importante que ocupan los «levitas» en el conjunto del libro, de modo que hay que buscar muy probablemente el origen del «movimiento deuteronómico» en este medio preciso. Estos «levitas» formaban un grupo (o una clase social) que ejerció funciones cultuales en los santuarios del reino del Norte antes de huir en la época de las invasiones asirias (a partir del año 734) y de la caída de Samaría (en el año 722). En aquella época, la identidad nacional del reino de Israel quedó rota para siempre, pero las tradiciones de este pue-

blo sobrevivieron, con y por medio de los fugitivos, en el reino del Sur, en Judá. Entonces se realizó una fusión de las tradiciones del Norte y del Sur. La noticia de Pr 25,1 hace pensar en una actividad literaria de los «hombres de Ezequías» que probablemente no afectó sólo a la colección de Pr 25-29, sino que comprendió, en una perspectiva más amplia, la conservación de diversas tradiciones orales y literarias. El nombre del rey Ezequías (716-687 [¿697?]) está ligado también a una importante reforma cultual (2 R 18,4), y hay que subrayar el modo en que el autor deuteronomista redacta el elogio de este soberano (2 R 18,5).



Parte superior de la estela de Hammurabi. Samas, dios del sol y de la justicia, instala al rey como mediador de la Ley.

12.2.2. La colección deuteronómica

Los biblistas subrayan con frecuencia la importancia de la época de Ezequías para la historia del Deuteronomio (véase especialmente Steuernagel, p. XIII, así como Cazelles). En este período, hacia finales del siglo VIII o principios del siglo VII (durante el reinado mismo de Ezequías o poco después de él), muchos exegetas sitúan la fijación escrita de una primera colección de leyes deuteronómicas (llamada «*Grundsammlung*» [Steuernagel], «primera colección» [Cazelles], o «colección deuteronómica» según la tabla anterior).

Esta colección contuvo ciertamente la ley sobre el santuario (capítulo 12), concretamente en la versión considerada por lo general como la más antigua, comprendida en los vv. 13-19. En ella se trata del «lugar elegido por Yhwh» (v. 14). No se puede excluir la posibilidad de que en la tradición pre-deuteronómica, esta cualidad de santuario «elegido» se concediera primitivamente a un templo del *reino del Norte* (en particular al de Siquén; cf. el capítulo 27 con su mención de las dos colinas que dominan esta ciudad: Ebal y Garizín). En una interpretación actualizadora, aplicada a la situación en el *reino del Sur*, la «elección divina» de Jerusalén pudo ser reconocida en los acontecimientos del año 701, cuando todos los santuarios de Judá fueron saqueados por los asirios, excepto el Templo de Jerusalén. Contra toda probabilidad, la capital había sobrevivido a un asedio de más de un año, y las tropas asirias se habían retirado sin haber conquistado y destruido la ciudad. Esta experiencia extraordinaria debió consolidar el prestigio del Templo salomónico: a su importancia como santuario real de la capital se añadió así el hecho singular de que era el único santuario de Judá que no había sido destruido en la campaña asiria.

Tradición septentrional (el «lugar elegido por Yhwh») e *interpretación* judía (aplicación en una situación histórica precisa) hacen pensar en una cierta «interacción» entre el rey de Judá y los teólogos llegados del Norte: Ezequías retomó probablemente los impulsos dados por las tradiciones «levíticas», y el círculo portador del Deuteronomio integró las experiencias vividas en el año 701 en Jerusalén. También es posible que la política reformadora del rey manifestara una cierta afinidad con las ideas «levíticas», y los autores de la «colección deuteronómica» habrían sentido, a su vez, el apoyo real y político dado a su programa teológico, que recordaba a la comunidad nacional las normas éticas de la tradición.

Sin embargo, esta situación política y religiosa no duró mucho tiempo. Finalmente, Ezequías tuvo que someterse al yugo asirio, y su hijo y sucesor, Manasés ([¿697?] 687-642), prosiguió la política de sumisión incondicional a

Asiria. El vasallaje implicaba una dependencia no sólo en el plano militar y económico, sino también en el ámbito cultual y religioso. Según el juicio deuteronomista (2 R 21,2-16), estos años representan el peor de todos los «pecados» cometidos en Judá (v. 9), el cual es interpretado como signo precursor de la catástrofe final de este reino (vv. 12-16). Sea lo que fuere, se pueden recordar dos aspectos indiscutibles del reinado de Manasés: por una parte, por su política de vasallaje, el rey supo garantizar un período extraordinariamente largo de estabilidad a su monarquía y a su país; por otra parte, se puede considerar como absolutamente cierto que su política no estuvo caracterizada por el espíritu reformador tan alabado en el caso de su padre.

En este clima poco favorable a las ideas estipuladas por las leyes deuteronómicas, y bajo un reinado de más de cuatro decenios, se pueden fácilmente identificar las razones que explican el olvido total del Código deuteronómico y la desaparición de este rollo de leyes. No obstante, hacia el año 622, el texto de 2 R 22,8 menciona el «hallazgo» (cf. *māṣāʾtî* de un «libro de la ley» (*sēpher hattōrāh*). Es cierto que la identidad de este rollo hallado y su contenido no son indicados de manera precisa y explícita, pero su identificación con el Deuteronomio está atestiguada desde Juan Crisóstomo, padre de la Iglesia griega (344-407), fue transmitida por Jerónimo, padre y doctor de la Iglesia latina (347-420), y fue reconocida por la exégesis histórico-crítica desde W.M.L. de Wette (1805).

Se ha cuestionado a veces de forma categórica la credibilidad histórica de este hallazgo que habría disimulado en realidad una *pia fraus*, un fraude cometido por los sacerdotes de Jerusalén. Éstos no habrían «encontrado» realmente este rollo, sino que habrían *simulado* un re-descubrimiento para dar más valor a un escrito que habían concebido con la intención de concentrar en provecho propio los beneficios de un culto centralizado (así, por ejemplo, H. Schmidt, p. 40: «... *mit Absicht der Täuschung*...» [«con la intención de engañar»]). La investigación reciente ha abandonado este cuestionamiento radical del relato de 2 R 22. Queda, no obstante, el hecho de que este texto lleva la marca estilística y teológica de los redactores deuteronomistas posteriores; pero la existencia de un núcleo auténtico e histórico ya no es cuestionada (cf. Rose, 1977).

A partir de los años 630/626, el imperio asirio mostró signos cada vez más evidentes de debilitamiento. Josías, rey de Judá (640-609), pudo entonces dar los primeros pasos de una política de independencia. Es imposible suponer que Josías tratara de llevar a cabo una política emancipadora sin purificar el Templo de Jerusalén de los ídolos asirios que, en la época de Manasés, habían sido establecidos en él para dar un fundamento religioso a la obediencia política. Es en el marco de la renovación purificadora del Templo donde hay

que imaginarse el descubrimiento del «libro de la ley». Así pues, el movimiento «reformador» no fue desencadenado por este descubrimiento, pero fue éste el que dio impulsos suplementarios y nuevos a las tendencias restauradoras ya iniciadas. La centralización cultual de «hecho» (la experiencia del año 701) se transforma ahora en una exclusividad «programática»: el culto sacrificial sólo se celebrará legítimamente en el Templo de Jerusalén (cf. 2 R 23,5-20).

12.2.3. La «escuela deuteronómica»

La «colección deuteronómica» (que constituiría el «libro de la ley» descubierto en el Templo) encontró así un lugar importante en la vida oficial. Leída por los sacerdotes de Jerusalén, escuchada por la corte real, esta colección de leyes encontró probablemente un nuevo círculo portador al que se puede llamar «escuela deuteronómica».

Se puede hablar de nuevo de una cierta «interacción» entre actividad literaria e historia política. La «colección deuteronómica» hallada en el Templo ejerció una cierta influencia sobre la política real y, como contrapartida, esta colección de leyes conoció probablemente una nueva edición, especialmente aumentada por un marco que reflejaba las experiencias concretas de esta época.

El reinado de Josías terminó bruscamente. En el año 609, en circunstancias que dejan muchas cuestiones no resueltas, el rey «fue al encuentro del faraón Necó, el cual, en cuanto lo vio, mató a Josías en Meguido» (2 R 23,29). Éste fue también el final repentino de la política de independencia. El reino de Judá fue reducido de nuevo al vasallaje, primero egipcio y después babilónico. Como consecuencia, no se pudo proseguir el programa reformador con el mismo rigor que anteriormente. Por otro lado, no obstante, no se dispone de ningún indicio literario o arqueológico que haga pensar en el abandono de la medida revolucionaria impuesta por Josías: la centralización exclusiva del culto sacrificial en Jerusalén. Ciertamente, la política real dejó de sostener oficialmente las ideas «deuteronómicas», pero éstas continuaron avivando recuerdos y esperanzas.

Éstas, no obstante, fueron cruelmente ahogadas en el año 587 cuando el gran rey babilónico Nabucodonosor puso fin al reino de Judá, destruyó completamente la capital y procedió a una deportación masiva de la población, en particular del estrato de los dirigentes, intelectuales y artesanos. Pero en lugar de reconocer en estos acontecimientos la prueba de que Yhwh era incapaz de salvar su nación y de proteger su casa, el Templo, y en lugar de abandonarlo y de volverse hacia los dioses babilónicos manifiestamente más fuer-

tes, los teólogos de tradición «deuteronómica» explicaron esta catástrofe como un castigo divino, consecuencia de la falta de respeto a la ley.

12.2.4. El Deuteronomio en la Historiografía deuteronomista

Expuestos a la experiencia de un final catastrófico y radical, los teólogos del destierro babilónico se atreven a dar un «sentido» a toda esta historia llegada a su fin: la *palabra* es declarada factor decisivo de la historia (cf. Rose, 1996). Ésta comienza, según los deuteronomistas, en el Horeb (1,2.6.19 etcétera), montaña de la palabra donde Israel había «escuchado la voz de Yhwh» (5,4.5.22.23.24 etcétera). La palabra divina no tiene como contenido nada más que las normas éticas. No obstante, las leyes transmitidas por la tradición, contenidas en la «colección deuteronómica», no son identificadas directamente con la «palabra divina», pues sólo la representan de un modo reflejado, como en un espejo, en tanto que referidas por Moisés (5,31). El papel de este último es calificado de «profético» (18,15.18); Moisés se convierte casi en el antepasado de todos los profetas que el Deuteronomista hace desfilar en su obra (especialmente en los libros de Samuel y de los Reyes). En otro tiempo taumaturgos, sanadores o carismáticos, ahora son descritos ante todo como «portavoces», en particular como portadores de un anuncio de juicio. Se trata, pues, de una adaptación recíproca: Moisés se convierte en «profeta», y los profetas de la historia de Israel y de Judá son concebidos según el modelo de Moisés, es decir, como intérpretes de la palabra divina.

Toda la tradición ética, fundamento de la historia, se convierte en cita o interpretación: es puesta en labios de Moisés. El discurso de despedida (Dt) precede al relato de la historia (Jos, Jc, 1-2 S, 1-2 R). Se distinguen, sin embargo, *dos* situaciones de comunicación: las prescripciones del Código deuteronómico son comunicadas «al otro lado del Jordán» (1,1; 4,46, etcétera), inmediatamente antes de la conquista del país, mientras que se afirma que el Decálogo fue escuchado por primera vez en el Horeb por el pueblo directamente de la boca de Dios (5,4: «Yhwh ha hablado con vosotros cara a cara»; 5,22: «Estas palabras dijo Yhwh a toda vuestra asamblea en la montaña»). ¿Por qué esta distinción? El Código deuteronómico, claramente concebido para una comunidad nacional que vive en su tierra (12,1), orientada hacia el santuario (12,8-28; 16,1-16), regida por sus reyes (17,14-20), debió perder, a los ojos de los desterrados, mucho de su impacto «real». No obstante, ellos también necesitan una orientación ética evidente, adaptada a su situación «fuera del país». Así pues, ésta es la función del Decálogo que los deuteronomistas sitúan antes del texto de la «escuela deuteronómica»: resume el mínimo absoluto que hay que respetar, el núcleo duro proclamado en el desierto, lejos del país, pero ennoblecido por el hecho de su estatus de ley transmitida por una «comunicación directa» de la divinidad.

Si aún queda, eventualmente y contra toda probabilidad, una historia posible para este «Israel» aniquilado, dispersado en casi todas las regiones del Oriente Bíblico, esa historia dependerá, siempre y sin excepción, de la obediencia a la ley: «Yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Haz lo que yo te mando hoy [...], y vivirás...» (30,15-18).

12.2.5. El Deuteronomio en la Historiografía yahvista

La historia pre-nacional y pre-sedentaria, evocada en el Deuteronomio únicamente por medio de alusiones, adquiere mayor importancia sucesivamente en las épocas exílica y postexílica. El tema del «éxodo», por ejemplo, es utilizado de forma renovada en el mensaje del Déutero-Isaías, profeta del destierro (cf. Is 40,3; 51,10, etcétera), y marca de un modo muy particular el ritmo de la obra yahvista (cf. sobre todo Gn 12,1 y Ex 3-15). En esta obra historiográfica más amplia, la *ley* pierde manifiestamente su posición clave al comienzo de la obra; éste es no sólo un cambio temático y estilístico, sino también un síntoma que refleja una orientación profundamente diferente en el plano teológico. La ley, sea respetada o no lo sea, no procura ya una explicación (un «sentido») a la historia. ¿A qué se debe esta relativización de la relación entre ley y historia? La experiencia había mostrado que, por un lado, la gran conversión a la obediencia de la ley, esperada por los deuteronomistas como condición previa de un futuro nuevo, no tenía ninguna cabida, ni entre los desterrados, ni entre los no desterrados; por otro lado, ni siquiera los más «obedientes» vivían siempre la felicidad prometida y dada por supuesta, y la cuestión del «justo *sufriente*» (cf., por ejemplo, Is 53,4-5) se hacía cada vez más candente.

La profunda desilusión relativa a la realización de una «obediencia» sincera y duradera se expresó especialmente en el motivo de la «dura cerviz», introducido en el Deuteronomio (9,6.13; 10,16; 31,27) y ampliamente desarrollado en el libro del Éxodo (32,9; 33,3.5; 34,9). Un pueblo caracterizado de manera tan negativa no es ya digno de un contacto directo con la Divinidad «sobre la montaña»; una nueva interpretación de los acontecimientos del Horeb (capítulo 4), situada como clave de lectura *delante de* la versión más antigua (capítulo 5), pone el acento en la distancia respetuosa (4,11; cf. Ex 20,21). La idea de la «comunicación directa» es también corregida: el pueblo no había oído «palabras», sino únicamente un fenómeno acústico (4,12; cf. Ex 19,16). Por lo que respecta a Moisés, señalemos que asume desde este momento también los rasgos de un «justo sufriente» (1,37; 4,21: «a causa de vosotros»), tema igualmente elaborado en el libro del Éxodo (15,24; 16,2; 17,4). Por lo que respecta a la *teo*-logía en sentido estricto, se observa una acentuación de la «misericordia» de Dios (4,31; cf. Ex 33,19; 34,6): sólo el perdón y la gracia divinos garantizan las posibilidades continuas de una relación con Dios, de una «alianza».

12.3. Temas y cuestiones clave

Tal vez sea demasiado ambicioso tomar el Deuteronomio como «centro del Antiguo Testamento», e incluso de la «teología bíblica» en general (así, por ejemplo, Herrmann). A este respecto, habría que estudiar con más profundidad cuatro aspectos:

a) Desde el punto de vista *hermenéutico*, el Deuteronomio ilustra de manera particularmente significativa algo que vale también para el Antiguo Testamento en su conjunto: un proceso notable de transmisión y de interpretación que funcionó durante siglos. Se podría hablar de una «teología abierta» que, bajo formas siempre renovadas, respondió al desafío lanzado por experiencias muy diversas (por ejemplo, la época gloriosa de Josías seguida de la catástrofe nacional). La tarea de la interpretación es doble: someter las tradiciones religiosas y literarias a una relectura confrontada con experiencias nuevas, y, viceversa, situar lo cotidiano siempre de nuevo bajo la luz de Dios.

No obstante, el Deuteronomio no es solamente un ejemplo extraordinario del proceso *abierto* de relecturas sucesivas, sino también el primer escrito que obtuvo un reconocimiento oficial (cf. 2 R 23,3), condición indispensable para la idea de una «canonización» que limitaba progresivamente las modificaciones interpretativas de un texto. Se fue afirmando progresivamente una sensibilidad creciente a la diferencia entre cita e interpretación; el texto citado *se cierra*, la interpretación es separada de él.

b) El Deuteronomio ejerció una *influencia* sin paralelo sobre la literatura ulterior, al menos si se tienen en consideración los libros que entraron a formar parte del canon de la Biblia hebrea. Se encuentra la marca de su lenguaje, evidentemente, en los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, así como también en los del Génesis, Éxodo y Números (fenómeno que planteaba enormes problemas para los defensores de la hipótesis de una obra «yahvista» supuestamente anterior al movimiento deuteronómico). Se identifican formulaciones idénticas o comparables muy especialmente aún en el libro de Jeremías, así como en numerosos Salmos.

Esta influencia afecta igualmente a importantes temas teológicos. Mencionemos en particular la «teología de la alianza» (Perlitt), la teologización de las «guerras de Yhwh» (von Rad, 1951) y la imagen de los profetas como «siervos (sufrientes)» de Dios (Steck).

c) El Deuteronomio nació del debate de las *normas éticas*, fijadas por escrito en una colección de leyes («colección deuteronómica»). Primero se habló de ellas utilizando términos en plural (*haḥûqqîm w^{e}hammišpāṭîm*, véase Dt 12,1, por ejemplo), pero más tarde se empleó la palabra «*torah*» (en singular: 4,8.44, por ejemplo) como su denominación particular (la «*torah* de Moisés»: así, por ejemplo, Jos 8,31-32; 23,6; 2 R 23,25). Este mismo término, «*torah*», se convertirá en el nombre para el conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia hebrea y, por lo tanto, de la parte que fue «canonizada» en primer lugar por el judaísmo (como atestigua indirectamente, pero de manera manifiesta, la existencia del «Pentateuco samaritano»). Y a veces se resume todo el Antiguo Testamento, en su espíritu fundamental, con el término «*torah*» (cf. Rm 3,19; 1 Co 14,21; *Talmud de Babilonia*, Shabbat 88a).

Se manifiesta siempre una tendencia a aumentar continuamente el volumen de un libro de ley acrecentando el número de las normas obligatorias, y es probable que esta tendencia sea incluso necesaria para explicar situaciones cada vez más diferenciadas y complejas. La especialización puede llegar a ser tan intensa que las leyes sólo puedan ser «correctamente» comprendidas por personas particularmente formadas. La ley se convierte entonces en algo «lejano»; la meditación de Dt 30,11-14 sobre esta cuestión muestra que no se trata de un problema simplemente moderno. ¿Cuál es la solución propuesta por el Deuteronomio para responder a este desarrollo nefasto? Ya los autores del primer marco (la «escuela deuteronómica») se esfuerzan por «concentrar» todas las prescripciones de la ley en un solo mandamiento, el primero en importancia y por su posición literaria (6,5): «Amarás a Yhwh tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser, con toda tu fuerza». Hay que retomar continuamente esta cuestión fundamental del «primer mandamiento» (cf. Mc 12,28), a fin de que la ley pueda ofrecer a la existencia humana una verdadera visión de comportamiento ético. La respuesta concreta, no obstante, que resume las normas éticas en el «amor a Dios», es a la vez asombrosa y notable. Como si un comportamiento verdaderamente humano sólo fuera posible en una profunda vinculación al Otro (cf. Rose, 2003).

d) En este mismo contexto hermenéutico constituido por el primer marco, el Deuteronomio presenta la idea de *la exclusividad de Yhwh*, y lo hace bajo una forma absolutamente sucinta y programática que, en hebreo, sólo contiene cuatro palabras (6,4). La «unicidad» de Yhwh no es ciertamente todavía una confesión monoteísta, pero constituye un elemento preparatorio importante para ella. La redacción más reciente del Deuteronomio, en cambio, se expresó de forma estrictamente «monoteísta» excluyendo explícitamente la existencia de otros dioses: «Yhwh es el Dios allá arriba en el cielo y aquí abajo en la tierra, y no hay otro» (4,39). El Dios nacional «se universaliza» para llegar a ser, finalmente, el Dios de Adán y de Eva, de *toda* la humanidad. Al menos en esta perspectiva, el Deuteronomio constituye el «centro del Antiguo Testamento» y el documento fundamental para las dos religiones bíblicas monoteístas.

12.4. Indicaciones bibliográficas

12.4.1. Comentarios

G. BRAULIK, NEB.AT, 1986-1992. P. BUIS / J.LECLERQ, SBi, 1963. H. CAZELLES, SB(J), 1966[3]. D.L. CHRISTENSEN, WBC 6, 1991-2002. J.G. MCCONVILLE, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary, vol. 5), Leicester / Downers Grove (Il), 2002. R.D. NELSON, OTL, 2002. E. NIELSEN, HAT 1/6, 1995. L. PERLITT, BK.AT 5, 1990ss. M. ROSE, ZBK.AT 5/1-2, 1994. C. STEUERNAGEL, HK 1/3, 1900. M. WEINFELD, AncB 5, 1991.

12.4.2. Estado de la investigación

H.D. PREUSS, *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt, 1982. T. RÖMER, «Approches exégétiques du Deutéronome. Brève histoire de la recherche sur le Deutéronome depuis Martin Noth», *RHPhR* 75 (1995), pp. 153-175. T. VEIJOLA, «Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation», *TR* 67/3 (2002), 273-327.

12.4.3. Obras y artículos importantes

K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchen, (1960) 1964[2]. G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SB 145), Stuttgart, 1991. S. HERRMANN, «Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie», en H.W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, 1971, pp. 155-170. N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BEThL 68), Leuven, 1985. G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancien Near East*, Pittsburgh (Pa), 1955. P.D. MILLER, «Deuteronomy and Psalms: Evoking a biblical conversation», *JBL* 118 (1999), pp. 3-18. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943)*, Darmstadt, 1967[3] = *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15), Sheffield, 1991[2]. E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlín / Nueva York, 1999. L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn, 1969. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 78), Stuttgart, 1938 = «The Form Critical Problem of the Hexateuch», en ID., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edimburgo, 1966, pp. 1-78. ID., *Der Heilige Krieg im alten Israel* (AThANT 20), Zürich, 1951. M. ROSE, «Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bilds in II Reg 22f.», *ZAW* 89 (1977), pp. 50-63. ID., *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich, 1981; ID., «Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 445-476. ID., *Une herméneutique de l'Ancien Testament: comprendre, se comprendre, faire comprendre* (Le Monde de la Bible 46), Génova, 2003. H. SCHMIDT, *Die Geschichtsschreibung im Alten Testament*, 1911. G. SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93), Stuttgart *et al.*, 1971. O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, 1967. T. VEIJOLA (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG 62),

Helsinki / Göttingen, 1996. M. VERVENNE / J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), Leuven, 1997. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972, reimpr. 1983.